



Narrativas do tempo: Agostinho e Joaquim de Fiore Narratives of time: Augustine and Joachim of Fiore

Noeli Dutra ROSSATO¹

Resumo: Analisa-se o Livro XI das *Confissões* de Agostinho com base na mútua implicação entre os temas do tríplice presente e da distensão da alma. Mostra-se que a solução ao paradoxo ontológico e ao da medida do tempo decorre da vinculação entre esses dois temas, e que a noção de narrativa se apresenta como solução viável ao problema da relação entre tempo da alma e do mundo. Por fim, analisa-se a teoria da história de Agostinho e de Joaquim de Fiore desde a perspectiva narrativa.

Abstract: The Book XI of Augustine's *Confessions* is analyzed based on the mutual implication between the themes of triplicate present and distention of the soul. The solution shown is that of the ontological paradox and to that of the measure of time being linked to both these themes, and that the notion of narrative presents itself as a possibility of resolution of the paradox between the time of the soul and the time of the world. Lastly the history theory of Augustine and Joachim of Fiore are analyzed from the narrative perspective.

Palavras-chave: Tempo, História, narrativa, Agostinho, Joaquim de Fiore.

Keywords: Time, History, narrative, Augustine, Joachim of Fiore.

Analisamos o Livro XI das *Confissões* de Agostinho com base na vinculação entre o tema do tríplice presente e o da distensão da alma (*distentio animi*). Com isso, pretendemos de evidenciar a solução dada ao paradoxo ontológico (ser e não-ser do tempo) e ao paradoxo da medida do tempo (como medir o que não tem extensão). O objeto de análise está constituído pelas seções 26, 33 (“Nova teoria sobre o tempo”) e 28, 37 (“O tempo e o espírito”), do Livro XI das *Confissões*.²

¹ Professor efetivo da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia (www.ufsm.br). E-mail: rossatto.dutra@gmail.com.

² AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 1992.

Como resultado, esperamos mostrar que a tese do tríptico presente resolve o paradoxo do ser que tem falta de ser; e a tese da distensão do espírito, por sua vez, resolverá o impasse da medida de algo sem extensão.

Não obstante, estes dois resultados parciais estão implicados em um terceiro de maior alcance: o de que Agostinho pensa “o tríptico presente *como* distensão e a distensão *como* tríptico presente”.³ Este aspecto, aliás, que retomamos de Paul Ricoeur, está sendo identificado – na esteira de E. Husserl, M. Heidegger, M. Merleau-Ponty – como o “traço de gênio” do Livro XI das *Confissões* de Agostinho.

É da adequada compreensão deste terceiro aspecto que sai a noção de narrativa como resolução poética aos paradoxos da temporalidade.

Assim, começamos com Agostinho, dando seqüência à análise de Paul Ricoeur ao problema agostiniano do tempo; e, logo após, retomamos a noção de narrativa implicada pelos dois autores na resolução das aporias da temporalidade. Por fim, com base na noção de narrativa, contrastamos o modelo agostiniano da *Cidade de Deus* e a proposta de leitura da história de Joaquim de Fiore.

A pergunta que não podemos deixar de enfrentar inicialmente é a respeito do resultado alcançado por uma análise que, ao contrário da que propomos, não vincula estes dois momentos do texto agostiniano. Ou melhor: que problemas advêm de uma análise que vincula de saída o tempo e a eternidade, e não se propõe investigar a experiência interna do tempo. O que é o tríptico presente sem conexão com a *distentio animi*? A resposta adequada a esta pergunta nos faz entender melhor porque propomos a vinculação entre estes dois passos que, apesar de distintos, são complementares.

I. *Distentio in anima* ou o tríptico presente pontual

A tese do tríptico presente tem em vista apresentar uma solução à seguinte questão proposta por Agostinho: “*onde (ubicumque)* estão as coisas futuras e passadas que vão ser medidas?” (18, 23). A sua resposta passa evidentemente pelo afinamento da noção de presente. Temos, então, uma primeira resposta provisória: “Se ainda o não posso compreender, sei, todavia que em qualquer parte *onde* estiverem, aí não são futuras nem pretéritas, mas presentes” (18,

³ RICOEUR, Paul. *Temps et récits. Tome I*. Paris: Seuil, 1983, p. 40-41. Devemos grande parte de nossa análise do Livro XI das *Confissões* à leitura do Capítulo I (*Les apories de l'expérience du temps. Le livre XI des Confessions de Saint Augustin*) deste texto de Ricoeur.

23). A resposta mais elaborada virá um pouco mais adiante, quando, na seção seguinte, ele introduz a tese do tríplice presente nos seguintes termos:

O que agora claramente transparece é que nem há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha alma (*in anima*) que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras (20, 26).

Neste momento da análise, três aspectos se evidenciam. O primeiro e mais importante é o da definição do *lugar* em que as coisas futuras e passadas deverão ser medidas. Toda a argumentação de Agostinho se esforça para situar *na alma* (*in anima*) as qualidades temporais implicadas na narração (memória do passado) e na previsão (ou expectativa) do futuro. O segundo aspecto diz respeito ao tempo em que elas estão: todas elas estão no presente. O terceiro nasce da observação da própria composição retórica do texto agostiniano, somada ao jogo montado com base na argumentação oriunda dos cétricos e aquela do (neo)platonismo. Refere-se ao cuidado que ele terá em se distanciar da linguagem ordinária, pois é com ela que argumentará até o final contra os cétricos.

No entanto, aos poucos, ele dará a esta linguagem um tratamento mais rigoroso. O extremo cuidado é atestado por expressões tais como: “Se me é lícito...”; “Como ordinária e abusivamente se usa...”; “não me importo, nem me oponho, nem critico tal uso...”; “poucas são as coisas que exprimimos com terminologia exata...” (19, 26).

Com a enunciação do tríplice presente, Agostinho não resolve ainda, mas já anuncia alguns aspectos importantes para a resolução do paradoxo ontológico e do paradoxo da medida do tempo, antes apontados. Fica posto, contra o argumento cétrico, que o tempo tem existência própria, ou seja, *que ele é de algum modo*. Isso contribui para a resolução do paradoxo ontológico, pois afirmar que o tempo *é*, de algum modo elimina o próprio paradoxo. Além disso, já se pode vislumbrar que a resposta à pergunta “onde?”, que está associada ao paradoxo da medida do que não tem extensão, é a de que o lugar onde o tempo reside é a alma; e é aí, portanto, que terá de ser de algum modo medido.

Tendo isso em vista, os dois próximos passos dados por Agostinho serão no sentido de buscar uma resposta a estes novos problemas: o *que* medimos na alma? E *como* medimos?

A resposta de Agostinho à indagação “o que medimos na alma?” está expressa na seguinte sequência de passagens do Livro XI: “Em ti, ó meu espírito, meço os tempos!” (27, 36). Mas o que meço? Ele continua: “Meço a impressão que as coisas gravam em ti (no espírito) à sua passagem... Meço-a enquanto é presente, e não àquelas coisas que sucederam para a impressão ser produzida” (27, 36).

De acordo com isso, a resposta à questão da medida do tempo só pode ser uma: medimos a imagem-impressão que permanece no espírito durante a passagem das coisas. É importante notar que não medimos as coisas propriamente ditas, mas as impressões por elas deixadas. E estas impressões deixadas na alma são medidas em um tempo presente: meço a impressão enquanto ela está presente.

Com isso, não temos a medida ainda, mas encontramos em Agostinho o elemento fixo da medida do tempo, isto é, aquilo que permanece na alma e pode ser medido. E o que permanece? Permanece a impressão (*affectio*) deixada pelas coisas em sua passagem. Esta resposta não resolve ainda o problema da medida do tempo da alma, pois encontramos aí apenas o conteúdo passivo do que pode ser medido em um presente pontual, isto é, um presente que ainda não tem a elasticidade capaz de indicar o dinâmico movimento da dupla atenção em direção às imagens-impressões das coisas passadas e às imagens-sinais das coisas futuras. Isso só será alcançado no quadro da distensão da alma.

No âmbito da tese do tríplice presente pontual, apenas duas indagações alcançam suas respostas. Resolve-se o impasse gerado pela impossibilidade de medir algo que não tem extensão. A resposta agostiniana é a de que a forma de extensão do tempo na alma é de outra natureza; é diferente daquela extensão derivada do movimento dos corpos (tese cosmológica rejeitada). A extensão do tempo na alma é uma “certa distensão”, que Agostinho diz não saber ainda do que se trata, pois, no contexto referente à discussão da extensão e do tríplice presente pontual, ele usa apenas o termo *distentio*: “Vejo, portanto, que o tempo é uma certa distensão. Vejo, ou parece-me que vejo?” (23, 30). Só no passo seguinte, já no quadro da teoria da *distentio animi*, é que ele vai acrescentar, embora de forma negativa, o objeto de que o tempo é a distensão: “Pelo que, pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão distensão; mas de que coisa o seja, ignoro-o. Seria para admirar que não fosse a da própria alma” (26, 33).

È certo que a noção de *distentio* é tomada emprestada de Plotino em sua forma grega *diástasis*. Porém, também é certo que nas mãos de Agostinho ela já não

cumprir mais a mesma função. É decisivo nesta mudança o fato de que a alma, interiorizada e individualizada por Agostinho, já não tem o mesmo significado da “alma do mundo” do platonismo e, mais precisamente, de Plotino. Melhor dizendo: “alma” e “mundo” serão conceitos que referem coisas contrárias na construção conceitual agostiniana.

A pergunta a respeito do que pode ser medido também alcança uma resposta: o elemento a ser medido é uma imagem-impressão deixada na alma pelas coisas ao passar. Portanto, a imagem-impressão é um elemento passivo na alma. Podemos notar isso pelo uso contrastado dos verbos “permanecer” (*manere*) e “passar” (*transire*). É o elemento que “permanece gravado” (*fixum manet*) na alma, que é passivo, e que, com efeito, permite a comparação ou a medida (cf. 27, 37). Porém, não há nada aqui que indique a atividade da alma. Apenas há uma insinuação delatada pelo uso do verbo “passar”. Temos a prova, com isso, de que estamos situados ainda no terreno do tríplice presente pontual. O que alcançamos até aqui foi tão somente a substituição da *extensio* por uma extensão de outra natureza: a *distentio*.

Se esses resultados estão corretos, a tese do tríplice presente pontual, sem a complementação da tese da *distentio animi*, indica nada mais que uma tríplice passividade do presente no interior da alma, ou seja: há apenas a imagem-impressão presente do pretérito (memória), a imagem-impressão presente do presente (atenção) e a imagem-sinal presente do futuro (expectação). Não há ainda um elo que as faça interligadas entre si e que indique a sua dinâmica. Por isso, a análise restrita à tese do tríplice presente não é suficiente para obter a resolução dos paradoxos da temporalidade em Agostinho. Ela deve ser complementada com a tese da *distentio animi*. Só assim se conseguirá introduzir a atividade da *distentio animi* na passividade do presente pontual tripartido.

O passo seguinte não poderá deixar dúvida quanto a isso: a tese do tríplice presente, nas palavras de Ricoeur, não se completará antes de receber o “selo definitivo” da *distentio animi*.⁴

Sem isso, não conseguiremos encontrar, na triplicidade do presente, a brecha que permite conceder à própria alma uma distensão capaz de substituir aquela sugerida com base no modelo do presente pontual.

⁴ *Ibid*, p. 34.

II. *Distentio animi* ou o tríplice presente vivo

Ao tratar o tema da *distentio animi*, se deve observar, de início, que é na tentativa de restituir o lado dinâmico ao tríplice presente pontual que, ao final da seção 26, 33 (“Nova teoria sobre o tempo”), Agostinho retorna ao tema da medida do tempo ao passar (*transit*), isto é, o tempo que decorre no presente, por ele deixado de lado na seção 16, 21 (“Pode-se medir o tempo”). Nesta oportunidade, Agostinho retoma o tema com base em novas perguntas: “...que coisa meço eu quando declaro indeterminadamente: ‘Este tempo é mais longo que aquele’, ou quando digo determinadamente: ‘Este é duplo daquele outro?’” (26, 35). Ele não está buscando aqui uma medida do tempo futuro ou passado, pois, conforme já havia concluído com os céticos, ambos não existem. Também já dava por certo que não se podia medir o presente pontual, tendo em vista que ele não tem extensão (cf. 16, 21 e 21, 27). Mas, por fim, ele insiste em dizer que medimos o tempo no presente quando passa: “Que medimos então? O tempo que presentemente decorre e não o que já passou? Assim o tinha dito eu” (26, 33).

Deste modo, é na própria passagem do tempo presente, que não é mais presente pontual, mas presente vivo, que o bispo de Hipona irá buscar a resolução do problema da medida na dialética entre a multiplicidade passiva do presente (tese do tríplice presente) na alma e a dilatação (distensão) da mesma.

A solução desta difícil equação está posta nos três célebres exemplos dados por Agostinho. O primeiro é o da “voz de um corpo (que) começa a ressoar, ecoa, continua a ecoar e cala-se. Fez-se silêncio... a voz esmoreceu... já não é voz” (27, 34). Aqui é importante notar que a explicação de Agostinho, que acompanha o exemplo, está toda ela escrita no passado verbal: “*Era futura...* não podia ser medida porque *ainda não era voz...* não é mais possível medi-la porque *já se calou.*” E que, além disso, não há propriamente uma resposta de Agostinho. Ele apenas reintroduz o contraste entre as noções, antes propostas, de presente vivo e presente pontual, pois este último não tem *extensão* nem *tensão*, conforme lemos em 26, 33: “Também não avalio o presente, por que não tem extensão”; e na continuação de 27, 34: “que (o presente) não se estende sobre nenhum espaço (*quia nulla spacio tenditur*).”

Neste momento, a chave do que Agostinho está procurando se encontra do lado do tempo que passa (*transit*), do *presente vivo*, do presente da alma, e consiste precisamente em encontrar algo distinto do presente pontual: algo que não carece de tensão nem de distensão. É preciso ter em conta que o uso do termo *tenditur* (ou seja: do verbo *tendere* = estender), por Agostinho, ao

designar o presente na distensão da alma, já está indicando a presença da *intentio*; e ainda, que a *intentio* figura aí como a face reversa da *distentio*.⁵

Segundo exemplo (27, 34): “...outra voz começou a ressoar e ainda ressoa numa vibração continua e de igual intensidade.” Diferentemente do exemplo anterior, aqui tudo está situado no presente: “começou a ressoar...”; “ainda ressoa”. “Meçamo-la enquanto ressoa”; “se cessa já será pretérita e não podemos medi-la”. Mas, para Agostinho, o exemplo, ao invés de resolver o problema, conduz a um novo impasse assim expresso: “Não medimos, por conseguinte, os tempos futuros nem os passados, nem os presentes, nem os que estão passando. Contudo, medimos os tempos!” (27, 34).

É importante notar que agora a própria idéia de *tempo que passa* (“nem os que estão passando”), salvaguardada na argumentação anterior, está colocada sob suspeita e parece cair nas mesmas dificuldades que aquela do futuro, do pretérito e do presente pontuais. No entanto, Agostinho volta a assegurar ao final: “Contudo, medimos o tempo!” De onde vem esta certeza? Alcançar tal certeza nada mais é que responder a indagação: há um modo de medir o tempo que passa no próprio momento em que ele cessa e continua? O quadro da resposta é o do terceiro exemplo.

O terceiro e último exemplo sugerido por Agostinho é o da recitação do hino de Santo Ambrósio: *Deus creator omnium* (Deus criador de tudo). O exemplo é bem mais complexo que os dois anteriores. Não implica em um som contínuo, como nos outros exemplos, mas na alternância de quatro sílabas longas e quatro breves no interior de uma única expressão, o verso (*versus*). Também, é neste momento preciso que é reintroduzida a memória e a retrospectiva, deixadas de lado nos outros exemplos. E ainda: apenas agora se efetiva a ligação entre a teoria da distensão da alma e aquela do tríplice presente.

A alternância de quatro sílabas breves e quatro longas introduz o elemento de comparação que possibilita a medida: retém a “breve” (na memória) e aplica sobre a “longa” (da expectativa). O que é retido do que cessa? O problema não se resolve se nos detivermos às próprias sílabas. Seria o mesmo que

⁵ *Ibid*, p. 41, n.1 e p. 44, n. 1. Ricoeur se apóia em GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. 4ª edição. Paris: Vrin, 1933 para introduzir a *intentio* neste momento da análise do texto de Agostinho, e para firmá-la logo em seguida em oposição à *distentio*. Precisamente, estes aspectos serão alvos da crítica de ALICI, L. *Temporalità e memoria nelle Confessioni. L'interpretazione di Paul Ricoeur. Augustinus*, 39, 1994, reiterada por BOCHET, Isabelle. *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*. Paris: Éditions Facultés Jésumes de Paris, 2004.

pronunciar com som mais forte as sílabas que indicam as coisas passadas e as que indicam as futuras. A resolução só ocorre se não falarmos mais em termos de sílabas que passaram ou que não vieram ainda, mas das impressões deixadas pelas mesmas na memória. De acordo com a passagem do texto agostiniano: “Não meço, portanto, a elas, que já não existem, mas a alguma coisa delas que permanece gravada (*fixum manet*) em minha memória” (27, 37). O movimento desencadeado entre um lado passivo, o que “permanece”, “cessa” e é “retido”, e o lado ativo, indicado pelo verbo “passar”, mostra esta dinâmica do presente vivo. Mas, além disso, com base na retomada do exemplo da recitação do hino, podemos destacar que recitar, por si só, já indica uma ação; e que, no próprio ato de recitar, Agostinho inclui o movimento que se dilata da atenção para a expectativa e a memória, fazendo com que essas três modalidades do tempo já não possam ser mais consideradas de forma isolada.

Não se trata, portanto, de transitar por vestígios que permanecem dispersos na memória, que se alonga, ou na expectativa, que se abrevia. Antes, diz respeito a uma ação do espírito que consiste a um só tempo num movimento de tensão e distensão. Aqui tudo está interligado a partir do pólo da atividade (*agitur* e *actio*). Diz Ricoeur: “É, pois, na alma, a título de impressão, que a expectativa e a memória têm extensão. Mas a impressão só está na alma enquanto o espírito age, isto é, espera, está atento e recorda-se”. Portanto, não há impressão na alma fora da atuação do espírito, pois, em última instância, é o espírito que está atento, tem expectativa e rememora.⁶ Ao que conclui: “*Só um espírito assim diversamente tendido pode ser distendido*”.⁷

Temos assim, ao final, a teoria do tríplice presente reformulada em termos de tríplice intenção. A atenção, a memória e a expectativa não são mais tomadas no isolamento do presente pontual, mas numa dialética que as põe em constante interação. As imagens-impressas ou as imagens-antecipatórias ganham assim a espacialidade e a mobilidade próprias ao espírito. Só o espírito é capaz de alongar a memória e abreviar a expectativa. A expectativa e a memória estão agora distendidas, isto é, estão sob o ativo regime da intenção (*intentio*), e não mais sob a passiva ordem da impressão. A primeira se estende sobre o conjunto do poema antes que se comece a recitá-lo; a segunda sobre a parte já recitada do mesmo.

A distensão poderá ser caracterizada, por fim, pela não coincidência entre as três modalidades de ação: a memória, a atenção e a expectativa. A

⁶ Ricoeur, *Temps et récits I*, *ibid*, p. 39.

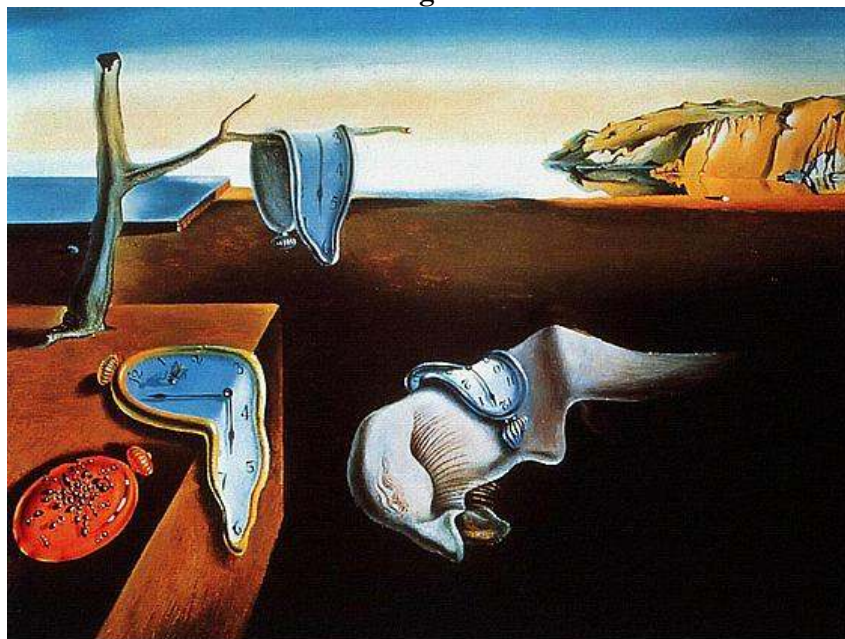
⁷ *Ibid*, p. 45.

contrariedade reside então no contraste entre as duas faces do espírito: a face ativa, referente à intenção, e a passiva, referente à distensão. A dialética entre atividade e passividade se configura nos seguintes termos: quanto mais o espírito se faz intenção mais ele sofre distensão.⁸

III. A via narrativa

A solução agostiniana aos paradoxos do ser e da medida do tempo não se dá sem a criação de um paradoxo maior. O impasse radica agora na relação entre o tempo psicológico e o tempo cosmológico. Agostinho, ao fim das contas, segundo conclui a análise de Ricoeur em *Tempo e narrativa III*, “tenta derivar unicamente da distensão do espírito o princípio mesmo da extensão e da medida do tempo”.⁹

Imagem 1



A persistência da memória (1931). Óleo sobre tela, 24 x 33 cm, Museu d'Art Modern de Nova York.

Ao adotar tal postura ele acaba por submeter a temporalidade cosmológica, isto é, o tempo do mundo, o tempo objetivo, do cronômetro, do relógio, ao princípio e à medida da *distentio animi*. Seu “fracasso”, segundo Ricoeur, consistiria, então, em tentar estabelecer uma hierarquia entre a distensão e a dispersão, para daí tirar, com base no tempo da alma (*distentio*), a medida do

⁸ *Ibid*, p. 46.

⁹ RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa. Tomo III*. Campinas: Papirus, 1997, p. 20.

tempo do mundo (*extentio*). É uma operação que as próprias conseqüências – que Ricoeur consegue extrair – da análise agostiniana impossibilitariam.

É neste ponto da discussão com Agostinho que Ricoeur vai retomar a solução poética da narrativa na resolução do paradoxo da temporalidade. Na proposta ricoeuriana, a solução poética já estaria indicada no próprio texto das *Confissões*, pois, a seu ver, a dialética entre *intentio* e *distentio* só se torna viável através da narrativa; ou antes, essa dialética reivindica a narração, pois é ela que a inverte e a torna produtiva.

Em *Tempo e narrativa I*, ao analisar o Livro XI das *Confissões*, Ricoeur aponta algumas pistas que indicam no sentido de que a aporética da temporalidade se resolve na poética da narrativa. Essa resposta é o esclarecimento operado pelo efeito catártico de que a atividade narrativa é capaz, sendo a única forma de evitar o encerramento da especulação sobre o tempo em uma “ruminação inconclusiva”.¹⁰

A primeira pista vem da própria leitura das *Confissões* de Agostinho. Neste texto, a análise do tempo está articulada com a própria narrativa da vida de seu autor. Algo bem diferente ocorre com Aristóteles, por exemplo, que trata a narrativa tratada na *Poética* e o problema do tempo em sua *Física*. No caso agostiniano, é a narrativa que invoca a reflexão sobre o tempo. Porém, de outro lado, como se o círculo se fechasse, a obra de Agostinho também indicaria que a reflexão sobre o tempo, que evolui de paradoxo em paradoxo, reivindica uma solução narrativa. E neste exato sentido que vão as outras duas observações.

A segunda pista advém da compreensão da dialética entre *intentio* e *distentio* nos parâmetros exemplificados pelo hino de Santo Ambrósio. Segundo Ricoeur, Agostinho apresentaria aí uma solução que funde a argumentação teórica e a poesia, dando a entender que só uma *transfiguração poética*, não apenas da solução, mas também da própria questão, poderia liberar a aporia da ausência de sentido por ela indicado.¹¹

A terceira pista, que talvez seja a mais importante, também está associada ao mesmo exemplo do hino. Agostinho reconhece a poética como solução à aporética da temporalidade ao se servir do hino como *paradigma* para outras ações em que está em jogo a dialética entre intenção e distensão. Vejamos esta seqüência de frases em que se intercala a relação entre a totalidade e a

¹⁰ Ricoeur, *Temps et récits I*, *ibid*, p. 24.

¹¹ *Ibid*, p. 24.

parcialidade no interior de uma dialética entre vida e narrativa: “O que acontece em todo o cântico (...) sucede em cada uma das partes (...) em cada ação mais longa (...) e em toda a vida do homem (...) em toda a história (...) da qual cada uma das vidas individuais é apenas uma parte” (28, 38).

É justamente aqui, “no frágil exemplo do *canticus* recitado de cor”, que Ricoeur vai encontrar, na sugestão agostiniana, o próprio motivo de toda a investigação dos três tomos de *Tempo e narrativa*. Ele conclui a respeito disso: “Todo o império da narrativa é aqui virtualmente desdobrado: do simples poema, passando pela história de uma vida inteira, até a história universal. É a essas extrapolações, simplesmente sugeridas por Agostinho que a presente obra está consagrada”.¹²

A quarta pista vem da indicação agostiniana da própria vida como *distensão* (29, 39). É aqui que a hipótese de que Agostinho já supunha uma solução poética para a experiência da temporalidade é elevada ao mais alto grau. Não só a vida é uma distensão e perfaz um processo análogo (*mimesis*) ao do canto, do poema, da narrativa, mas também em sentido inverso o tempo é estruturado do mesmo modo que uma narrativa.¹³ E mais que isso, o tempo apenas se torna tempo humano na medida em que é narrado. Assim, vida e narrativa se encontram e se complementam em uma dialética em que os paradoxos da temporalidade não mais se restringem ao simples âmbito puramente teórico, mas, além disso, se resolvem no plano da ação ou da vida e da própria narrativa.

Porém, a nosso ver, é também neste momento da solução que volta a aparecer o aspecto mais problemático da teoria agostiniana do tempo aplicada à história, que, mais tarde, vai tomar corpo em *A cidade de Deus*. A vida como distensão terá de optar entre uma dupla via, a do mundo e a divina, e a escolha será determinada pelo tipo de *intentio* que a alimenta. Se for uma boa *intentio*, voltada para a temporalidade que coincide com a narrativa traçada pelas mãos divinas, a vida adquire pleno sentido e transcendência para o eterno. O tempo divino, a Verdadeira História para Agostinho, que traz os vestígios da eternidade encarnada no mundo, é o próprio presente perpétuo, em torno do qual ganha sentido a finitude humana. É assim que a eternidade, em última instância, acaba dando sentido à temporalidade humana.

Não obstante, se a *intentio* – como *mala intentio* – adere ao tempo secular, visto como sucessão do mesmo e corrupção, que submete todas as coisas à marca

¹² *Ibid*, p. 49.

¹³ Ricoeur, *Tempo e narrativa III*, *ibid.*, p. 114.

do efêmero, o sentido da vida não ultrapassará o contínuo e repetitivo rodar dos séculos.¹⁴

A verdadeira história, para Agostinho, está composta por uma narrativa com eventos únicos e irrepetíveis. É a história alinhavada pelos eventos narrados na escritura que descreve um percurso linear que vai de Adão ao Fim do Mundo, passando pelo seu ponto áureo depositado no evento-Cristo. Nesta história, as figuras se distribuem em conformidade com a tradicional divisão por sete Idades do Mundo e de acordo com o modelo de temporalidade linear judeu-cristão. A primeira idade vai de Adão ao Dilúvio; a segunda do Dilúvio a Davi; a terceira de Davi ao Cativo da Babilônia; a quarta do Cativo da Babilônia até a Encarnação de Jesus. A sexta idade transcorre nos dias em que o próprio Agostinho vivia e a sétima ocorreria numa instância supra-histórica.¹⁵

De outra sorte, aqueles que aderem ao mundo, acabam implicados no modelo greco-romano de temporalidade: uma temporalidade cíclica que se alimenta da incansável repetição dos mesmos eventos. É o ciclo natural em que a Fênix renasce continuamente das próprias cinzas, mas sempre como a mesma Fênix. Não há nada de novo, apenas o rodar e rodar do mesmo.

De acordo com nossa análise, a superação deste paradoxo criado por Agostinho entre o tempo do mundo e o tempo da alma, o humano e o divino, em termos de pensamento medieval só ocorrerá no decorrer do século XII com a obra de Joaquim de Fiore.

O abade calabrés, ao dividir a história em três estados, de acordo com as três figuras da imagem da Trindade divina, não respeitará mais a cisão entre o mundano e o divino, o temporal e o eterno.¹⁶ A história da humanidade, tal como a verdadeira imagem da tríade divina e eterna, percorrerá três longos ciclos distintos, que o abade chamará de estados (*status*), avançando cada vez mais em dignidade e delineando um percurso que vai da escravidão à plena liberdade, da dureza da lei à leveza da graça espiritual cada vez maior.

Alcança-se ainda neste mundo a plenitude da vida, pois o período do espírito culminaria com uma perfeição da humanidade aqui na terra, e a contemplação espiritual, alcançada no decorrer da história da humanidade ou por meio da própria leitura da história narrada no Antigo e Novo Testamento, bem como

¹⁴ AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. São Paulo: Edameris, 1961, capítulos X a XIII.

¹⁵ *Ibid*, cap. XXX, 5-6.

¹⁶ Ver ROSSATTO, Noeli Dutra *Joaquim de Fiore: Trindade e nova era*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

aquela que ocorre posteriormente e está narrada nos textos que tratam do tema.

Leiamos, pois, uma das famosas frases do *Liber Concordia* de Joaquim de Fiore que expressa o ritmo dos três estados do mundo e suas respectivas propriedades:

Primus in quibus fuimus sub leg, secundus in quibus fuimus sub gratia, tertius quibus e vicinus expectamus sub ampliori gratia [...] Primus ergo status in scientia fuit, secundus in potestate sapientie, tertius in plenitudine intellectus. Primus in servitute servili, secundus in servitute filiali, tertius in libertate. Primus in flagellis, secundus in actione, tertius in contemplatione. Primus in timore, secundus in fide, tertius in charitate. Primus status servorum est, secundus liberorum, tertius amicorum. Primus senum, secundus iuvenum, tertius puerorum. Primus in luce siderum, secundus in aurora, tertius in perfecto die. Primus in hieme, secundus in exordio veris, tertius in state. Primus protulit urticas, secundus rosas, tertius lilia. Primus herbas, secundus spicas, tertius triticum. Primus aquam, secundus vinum, tertius oleum.

São, pois, três os estados do mundo, como já descrevemos nesta obra, de acordo com o que sugerem os mistérios das divinas páginas. O primeiro é aquele que vivemos sob a lei; o segundo é aquele no qual estamos vivendo sob a graça; e o terceiro, que esperamos entrar em breve, será de uma graça mais perfeita [...] O primeiro estado foi, pois, no conhecimento; o segundo, em parte na sabedoria; e o terceiro na plenitude da compreensão. O primeiro na servidão de escravos, o segundo na servidão filial e o terceiro na liberdade. O primeiro na flagelação, o segundo na ação e o terceiro na contemplação. O primeiro no temor, o segundo na fé e o terceiro na caridade. O primeiro estado é de escravos, o segundo é de livres e o terceiro dos amigos. O primeiro é dos velhos, o segundo dos jovens, e o terceiro das crianças. O primeiro estado é na luz das estrelas, o segundo na luz da aurora e o terceiro na luz do dia; o primeiro no inverno, o segundo na primavera e o terceiro no verão. O primeiro estado produziu urtigas, o segundo rosas e o terceiro lírios. O primeiro ervas, o segundo espigas e o terceiro trigo. O primeiro água, o segundo vinho e o terceiro óleo.¹⁷

Algo fundamental a ser entendido na visão joaquimita da história é que a repetição dos mesmos eventos não se dá sem que se alcance um nível mais elevado em dignidade. Assim, o mesmo sempre vem entrelaçado com o outro. No entanto, o mesmo, ao invés de indicar a temporalidade mundana que se repete incessantemente e sem sentido, indica agora o que há de mais caro na dimensão histórica: o que há de comum entre as três figuras trinitárias. É a própria substância divina que se encarna mediante figuras e acontecimentos

¹⁷ JOAQUIM DE FIORE. *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Venedig, 1519. Reedição fac-símile: Frankfurt: Minerva, 1964, f. 112a.

que se repetem ao longo de três estados do mundo e que demarcam um avanço no sentido da perfeição humana.

Deste modo, como podemos ver na *Figura dos Círculos Trinitários*, que é a mesma figura da história da humanidade, os elementos que se repetem, que coincide, que são iguais, mostram na diversidade da história a própria eternidade que se encarnada aos poucos no mundo. A compreensão disso poderá ser alcançada, na proposta do abade, pela via hermenêutica possibilitada pelo procedimento por *concordia*, capaz de reduzir os múltiplos significantes históricos (personagens e eventos), distribuídos no decorrer dos três estados do mundo, a um mesmo significado.

Vejamos abaixo a paradigmática *Figura dos Círculos trinitários*, que consta no *Liber Figurarum*, do século XIII, atribuído aos seguidores de Joaquim de Fiore, mas que está em perfeita conformidade com as *figurae* constantes ao longo de seus textos.

Imagem 2

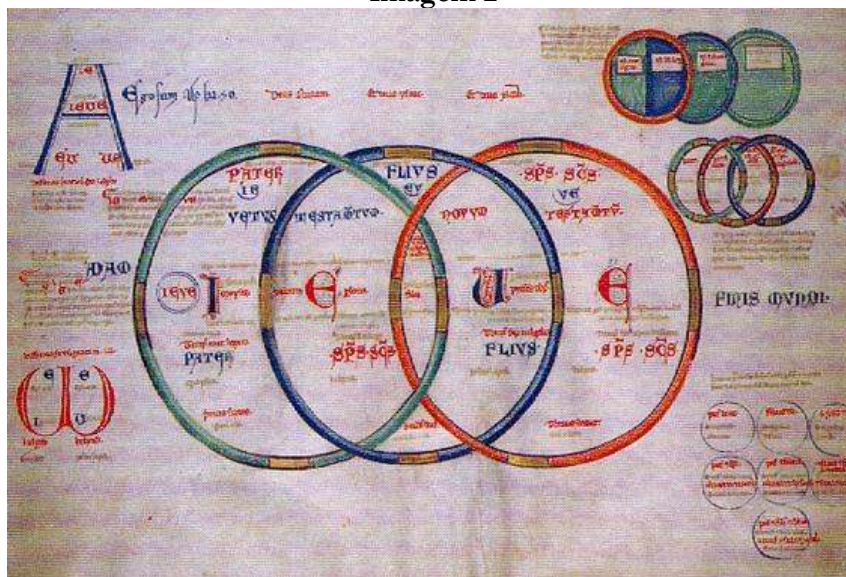


Tavola XI do Liber Figurarum, séc. XIII. Fonte: Bitonti e Oliverio (1998).

Deste modo, a história da salvação e a história do mundo, o profano e o sagrado já não diferem. O modelo cíclico e o linear se complementam. O tempo da alma e o do mundo não se distinguem. E a vida divina e a humana, a narrativa divina e a humana, por fim, estão intimamente implicadas.

Fontes

- AGOSTINHO. *Confissões*. 11ª edição. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio Pina. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Las Confesiones*. Quinta edición crítica y anotada por Angel Custodio Vega. Madrid: BAC, 1968.
- _____. *A cidade de Deus*. São Paulo: Edameris, 1961.
- _____. *Obras de Agustín (De civitate Dei)*. Tomos XVI-XVII. Madrid: BAC, 1963.
- BITONTI, Mariolina e OLIVERIO, Salvatore. *Gioacchino Abate di Fiore*. San Giovanni in Fiore: Pubblisfera, 1998.
- JOAQUIM DE FIORE. *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Venedig, 1519. Reedição fac-símile: Frankfurt: Minerva, 1964.

Bibliografia

- ALICI, L. *Temporalità e memoria nelle Confessione. L'interpretazione di Paul Ricoeur*. *Augustinus*, 39, 1994.
- BOCHET, Isabelle. *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*. Paris: Éditions Facultés Jésumites de Paris, 2004.
- GUITION, Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. 4ª edição. Paris: Vrin, 1933.
- NOVAES, Moacyr. *Eternidade em Agostinho, interioridade sem sujeito*, *Análítica: Revista de Filosofia*, vol. 9, n. 1, p. 93-121, 2005.
- RICOEUR, Paul. *Temps et récit. Tome I. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983.
- _____. *Tempo e narrativa I*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1994.
- _____. *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985.
- _____. *Tempo e narrativa. Tomo III*. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997.
- ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiore: Trindade e nova era*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.
- _____. *O palácio da memória em Agostinho*, in SOUZA, J. A. C. R. *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*. Porto Alegre: EST, 2006, p. 164-71.